

Percurso

Marilena Chaui

Universidade de São Paulo

discurso 45/2

I

Entre os aspectos mais surpreendentes e perturbadores da ética espinosana estão a subversão dos conceitos de paixão e ação e a afirmação da necessidade livre ou da livre necessidade.

Para a tradição, paixão e ação eram termos reversíveis: a paixão era o lugar de recepção de uma ação, seu *terminus ad quem*; a ação, o lugar de onde partia uma operação, seu *terminus a quo*, posições que podiam inverter-se, de sorte que, por exemplo, uma paixão da alma será uma ação do corpo e uma ação da alma, paixão do corpo. Com Espinosa, paixão e ação deixam de ser termos reversíveis para se tornar intrinsecamente distintas, de tal maneira que a uma mente passiva não corresponde um corpo ativo, nem a um corpo passivo corresponde uma mente ativa, pois corpo e mente são passivos ou ativos juntos e simultaneamente. Passividade significa ser determinado por forças externas que nos impelem a sentir, querer, pensar e operar segundo aquilo que não somos ou, como explica Espinosa, ser passivo é ser causa inadequada do que se passa em nós e fora de nós. Passividade significa ser *alterius juris*, estar sob o poder da exterioridade, sejam coisas ou outros humanos. Atividade significa ser causa adequada ou a causa necessária do que se passa em nós e fora de nós, isto é, ser ativo significa ser a causa interna e completa de nosso sentir, querer, pensar e agir. Atividade significa ser *sui juris*, senhor de si.

Distinguindo entre estar externamente determinado e estar internamente disposto, Espinosa demonstra que é livre quem age exclusivamente segundo a necessidade de sua própria natureza racional e afetiva sem ser determinado por poderes e forças que lhe sejam exteriores. A liberdade, portanto, não é definida à maneira clássica como poder da vontade para escolher entre possíveis contrários, nem à maneira moderna como ausência de impedimento externo. Os seres singulares, partes da Natureza ou expressões singulares do ser absolutamente infinito, são, como este e como a Natureza, potências de existir e agir, *conatus*. No caso dos seres humanos, sendo a mente humana ideia de seu corpo, isto é, per-

cepção cognitiva e afetiva da vida corporal, aquele que tem um corpo apto à pluralidade de afecções simultâneas tem uma mente apta à pluralidade de ideias simultâneas, de maneira que a liberdade humana, deixando de identificar-se com o exercício do livre arbítrio como escolha voluntária entre possíveis, é potência para o múltiplo simultâneo quando este se explica apenas pelas leis necessárias de nossa natureza, isto é, pelas ações de nosso corpo e de nossa mente, que não é apenas consciência da vida corporal, mas também consciência de si como potência cognitiva e afetiva.

A liberdade não se encontra, portanto, na distância entre mim e mim mesma – distância que, usando a razão e a vontade, eu procuraria preencher com algo que não sou eu mesma, isto é, com o objeto de uma escolha posto como um fim ou um valor –, porém, ao contrário, a liberdade é a proximidade máxima de mim comigo mesma, a identidade entre o que sou e o que posso. Porque a liberdade é a identidade de si consigo, Espinosa pode demonstrar que o *conatus* (ou o esforço de auto-perseveração no ser) é o único fundamento da virtude, uma vez que esta não é senão a força do corpo e da mente para afirmar-se como causa adequada (ou causa eficiente interna total) de suas ações, isto é, para ser plenamente uma potência de agir que encontra em si mesma a causa total de suas ações. Liberdade significa não apenas auto-determinação, mas também autonomia, isto é, potência para dar a si mesmo a regra da ação. O que somos? Somos desejo. Eis porque Espinosa pode distinguir entre duas formas do desejo: a passional, marcada pela insatisfação, pela carência e pela privação naquele que está externamente determinado, dependendo do que lhe é exterior e que escapa incessantemente de seu poder; e o desejo racional, ou melhor, a razão desejante (pois a razão só tem poder sobre os afetos se ela própria for afeto e desejo), afirmação de plenitude e contentamento daquele que, internamente disposto, experimenta sua inteireza corporal e psíquica.

A concepção da liberdade como capacidade para o múltiplo simultâneo tem como pressuposto a concepção do *conatus* como

conexão da multiplicidade interna das forças que constituem um ser singular como sistema de relações determinadas e por isso mesmo como operação e processo – o *conatus* corporal é a unidade da potência para afetar outros corpos e ser por eles afetado, é uma união de corpos; o *conatus* mental ou psíquico é a potência para ordenar e conectar as ideias das afecções corporais e para conhecê-las, é uma conexão de ideias. Isto significa que a relação com a alteridade é originária, a servidão e a liberdade dependendo da maneira como essa relação se realiza, podendo dobrar-nos às forças externas ou favorecer nossa coexistência com elas. Ora, porque nossa singularidade é sempre relacional compreende-se que Espinosa afirme que a potência humana do *conatus* aumenta quando favorecida por outras de mesma natureza, ou seja, por outros seres humanos, pois nada é mais conveniente e mais útil a um humano do que outro humano. Por conseguinte, somente na Cidade levamos uma vida plenamente humana. Se assim é, também se torna compreensível porque Espinosa indaga que formas políticas aumentam as potências singulares e quais as diminuem, isto é, quais são propícias à liberdade e quais são causas da servidão. Essa interrogação o conduz, de um lado, à crítica das formas políticas fundadas na transcendência do poder, isto é, a tirania teológico-política que sustenta as formas monárquicas, e à das formas políticas fundadas na divisão social das classes que sustentam as repúblicas aristocráticas; e, de outro lado, à afirmação da democracia como o mais natural dos regimes políticos e a forma superior da política, porque nela se desfaz tanto a imagem da transcendência do poder quanto a da naturalidade da exclusão de alguns do exercício da soberania. E não poderia ser diferente a posição de Espinosa.

De fato, aprendemos com Claude Lefort que a democracia moderna nasce quando se apaga a imagem da transcendência do poder como garantidor do social que se acreditava nascer da vontade do detentor do poder. É a desaparecimento da transcendência do fundamento que leva à figura da imanência, isto é, à ideia do

poder popular ou do poder social como origem do poder político. A imanência do poder político ao social significa que não há uma ordem e uma determinação pré-existentes ao social que lhe dariam forma e sentido. Torna-se, portanto, compreensível porque o único filósofo moderno que afirmou a superioridade sociopolítica da democracia tenha sido o filósofo da imanência, Espinosa.

II

Isso nos distancia definitivamente da concepção liberal da democracia como regime da lei e da ordem para a garantia das liberdades individuais. Visto que o pensamento e a prática liberais identificam liberdade e competição, essa definição da democracia significa, em primeiro lugar, que a liberdade se reduz à competição econômica da chamada “livre iniciativa” e à competição política entre partidos que disputam eleições; em segundo, que há uma redução da lei à potência judiciária para limitar o poder político, defendendo a sociedade contra a tirania, pois a lei garante os governos escolhidos pela vontade da maioria; em terceiro, que há uma identificação entre a ordem e a potência dos poderes executivo e judiciário para conter os conflitos sociais, impedindo sua explicitação e seu desenvolvimento por meio da repressão; e, em quarto lugar, que, embora a democracia apareça justificada como “valor” ou como “bem”, é encarada, de fato, pelo critério da eficácia, medida, no plano legislativo, pela ação dos representantes, entendidos como políticos profissionais, e, no plano do poder executivo, pela atividade de uma elite de técnicos competentes aos quais cabe a direção do Estado. A democracia é, assim, reduzida a um regime político eficaz, baseado na ideia de cidadania organizada em partidos políticos e manifesta no processo eleitoral de escolha dos representantes, na rotatividade dos governantes e nas soluções técnicas para os problemas econômicos e sociais.

Pelo contrário, dizemos que a democracia não é um *regime* político, isto é, que seu sentido não se encontra demarcado pela redução da política à esfera do Estado, e sim que ela se deter-

mina e se concretiza pela existência da *sociedade* democrática, entendida como atividade de instituição de direitos, instituição que é uma criação social, de tal maneira que a ação democrática realiza-se como um contrapoder social que determina, dirige, controla e modifica a ação estatal e o poder dos governantes. É essa criação de direitos que, em termos espinosanos, explica que o poder, porque não se identifica com o governo, pertence sempre à *multidão*, e porque a democracia favorece o aumento da potência de cada um e de todos.

A dimensão criadora que caracteriza a democracia torna-se visível quando consideramos os três grandes direitos que a definiram desde sua origem, isto é, a igualdade, a liberdade e a participação nas decisões.

A igualdade declara que, perante as leis e os costumes da sociedade política, todos os cidadãos possuem os mesmos direitos e devem ser tratados da mesma maneira. Ora, a evidência histórica nos ensina que a mera declaração do direito à igualdade não faz existir os iguais. Seu sentido e importância encontra-se no fato de que ela abriu o campo para a criação da igualdade por meio das exigências e ações dos sujeitos sociais. Por sua vez, a liberdade declara que todo cidadão tem o direito de expor em público seus interesses e suas opiniões, vê-los debatidos pelos demais e aprovados ou rejeitados pela maioria, devendo acatar a decisão tomada publicamente. Ora, aqui também, a simples declaração do direito à liberdade não institui concretamente, mas abre o campo histórico para a criação desse direito pela prática política. Tanto é assim que a modernidade agiu de maneira a ampliar a ideia de liberdade: além de significar liberdade de pensamento e de expressão, também passou a significar o direito à independência para escolher o ofício, o local de moradia, o tipo de educação, o cônjuge, etc. A seguir, com os movimentos socialistas, acrescentou-se à liberdade o direito de lutar contra todas as formas de tirania, censura e tortura e contra todas as formas de exploração e dominação social, econômica, cultural e política. Finalmente, o mes-

mo se passou com o direito à participação no poder, que declara que todos os cidadãos têm o direito de participar das discussões e deliberações públicas, votando ou revogando decisões. O significado desse direito só se tornou explícito com as lutas democráticas modernas, que evidenciaram que nele é afirmado que, do ponto de vista político, todos os cidadãos têm competência para opinar e decidir, pois a política não é uma questão técnica (eficácia administrativa e militar) nem científica (conhecimentos especializados sobre administração e guerra), mas ação coletiva, isto é, decisão coletiva quanto aos interesses e direitos da própria sociedade.

Em suma, é possível observar que essa abertura do campo dos direitos, que define a democracia, explica porque as lutas populares por igualdade e liberdade puderam ampliar os direitos políticos (ou civis) e, a partir destes, criar os direitos sociais – trabalho, moradia, saúde, transporte, educação, lazer, cultura –; os direitos das chamadas “minorias” – mulheres, idosos, negros, homossexuais, crianças, índios –; o direito à segurança planetária – as lutas ecológicas e contra as armas nucleares; e, hoje, o direito contra as manipulações da engenharia genética e a vigilância e controle sociais postos pelas novas tecnologia de informação. Por seu turno, as lutas populares por participação política ampliaram os direitos civis: direito de opor-se à tirania, à censura, à tortura, direito de fiscalizar o Estado por meio de organizações da sociedade (associações, sindicatos, partidos políticos); direito à informação pela publicidade das decisões estatais.

A sociedade democrática institui direitos pela abertura do campo social à criação de direitos reais, à ampliação de direitos existentes e à criação de novos direitos. Eis porque podemos afirmar, em primeiro lugar, que a democracia é a única sociedade e o único regime político que considera o conflito legítimo. Não só trabalha politicamente os conflitos de necessidades e de interesses (disputas entre os partidos políticos e eleições de governantes pertencentes a partidos opostos), mas procura instituí-los como direitos e, como tais, exige que sejam reconhecidos e respeitados.

Mais do que isso. Na sociedade democrática, indivíduos e grupos organizam-se em associações, movimentos sociais e populares, classes se organizam em sindicatos e partidos, criando um contrapoder social que, direta ou indiretamente, limita o poder do Estado. E, em segundo lugar, que a democracia é a sociedade verdadeiramente histórica, isto é, aberta ao tempo, ao possível, às transformações e ao novo. Com efeito, pela criação de novos direitos e pela existência dos contrapoderes sociais, a sociedade democrática não está fixada numa forma para sempre determinada, ou seja, não cessa de trabalhar suas divisões e diferenças internas e de alterar-se pela própria práxis.

III

Se são esses os traços da sociedade democrática, os obstáculos à sua instituição estão postos pela sociedade brasileira enquanto sociedade autoritária.

Vigora no Brasil uma mitologia muito peculiar – a da nãoviolência como essência da brasilidade –, cujo núcleo é a imagem do Brasil como nação una e indivisa, amante da ordem e da paz, destinada ao progresso, habitada por um povo pacífico, ordeiro, generoso e sensual. Vivemos num imaginário social sob o qual se oculta a sociedade brasileira em sua *verità effettuale*.

Aqui, eu gostaria apenas de apontar, entre muitos outros, dois aspectos derivados dessa mitologia e que se erguem como barreira à instituição da democracia.

Se a democracia se institui com a quebra da imagem do fundamento transcendente do poder e se, como insiste Espinosa, a democracia institui a imanência do poder à sociedade, podemos avaliar o peso do primeiro aspecto que bloqueia sua instituição no Brasil. Trata-se da imagem teológica do poder político, isto é, da figura do Estado como anterior e exterior à sociedade, portanto, como poder transcendente. No Brasil, o Estado é sempre visto como anterior à sociedade, pois, no período colonial, a existência legal da Colônia dependia de ordenações do Estado metropolita-

no, que era anterior e exterior a ela, e mesmo após a Proclamação da República, o Estado continuou a ser visto como o agente que antecede a nação e a institui. Embora a Proclamação tenha sido antecedida e sucedida por afirmações de vários partidos políticos como um acontecimento que correspondia aos anseios da sociedade ou que se opunha a eles, tanto liberais como conservadores viram na Proclamação apenas uma reforma do Estado realizada pelo próprio Estado. Assim, embora, de fato, a República expresse a realidade concreta das lutas sociais e econômicas e os rearranjos de poder no interior da classe dominante (fim da escravidão, esgotamento dos engenhos de açúcar, pedidos de subvenção estatal para subsidiar a imigração promovida pelos cafeicultores, urbanização, conjuntura internacional de industrialização, etc.), no entanto, não era assim que ela aparecia e era concebida. Ou seja, não aparecia como instituição do Estado pela sociedade ou pelas lutas sociais e sim como reforma do Estado existente feita pelo próprio Estado, polo separado da sociedade e externo a ela. Disso resultou a imagem do Estado como o único sujeito histórico, ou seja, as mudanças histórico-políticas são vistas como obra do próprio Estado e as mudanças sociais são produzidas pelo Estado. Dessa imagem dá prova a designação da ditadura de 1964 a 1985 como “ditadura militar”, isto é, a admissão de que uma das instituições estatais – as Forças Armadas – foi o sujeito histórico-político, deixando inteiramente na sombra a ação da classe dominante e as lutas populares. Da mesma maneira, o término da ditadura foi designado pela sociologia e pela ciência política como “a mudança pelo alto”, portanto, como reforma do Estado por ação do próprio Estado, negligenciando, mais uma vez, a sociedade e as lutas de classes como sujeito histórico.

O segundo aspecto que gostaria de destacar aqui é o autoritarismo como forma da sociedade brasileira. Conservando as marcas da sociedade colonial escravista, a sociedade brasileira é marcada pelo predomínio do espaço privado sobre o público e, tendo o centro na ordenação familiar, é fortemente hierarquizada em to-

dos os seus aspectos: nela, as relações sociais são sempre realizadas como relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece. As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação de mando e obediência. As relações, entre os que se julgam iguais, são de “parentesco”, isto é, de cumplicidade; e, entre os que são vistos como desiguais, o relacionamento toma a forma do favor, da clientela, da tutela ou da cooptação, e, quando a desigualdade é muito marcada, assume a forma da opressão. Como consequência, nela vigora a naturalização das desigualdades econômicas e sociais, do mesmo modo que há naturalização das diferenças étnicas, postas como desigualdades raciais entre superiores e inferiores, das diferenças religiosas e de gênero, bem como naturalização de todas formas visíveis e invisíveis de violência.

É uma sociedade, consequentemente, na qual são erguidas barreiras para a instituição da esfera pública. A indistinção entre o público e o privado não é uma falha acidental que podemos corrigir, é, isto sim, a estrutura do campo social e do campo político, ou seja, essa indistinção é a forma mesma de realização da sociedade e da política. Por isso a sociedade bloqueia a esfera pública da opinião como expressão dos interesses e dos direitos de grupos e classes sociais diferenciados e/ ou antagônicos. Esse bloqueio não é um vazio ou uma ausência, mas um conjunto de ações determinadas que traduzem uma maneira determinada de lidar com a esfera da opinião: as empresas privadas de comunicação de massa monopolizam a opinião (que, portanto, deixa de ser pública) e o consenso é confundido com a unanimidade, de sorte que a discordância é posta como ignorância ou atraso.

Donde a forma peculiar de impedir o trabalho dos conflitos e contradições sociais, econômicas e políticas enquanto tais, uma vez que conflitos e contradições negam a imagem mítica da boa sociedade indivisa, pacífica, ordeira, essencialmente nãoviolenta. Não são ignorados e sim recebem uma significação precisa: conflitos e contradições são considerados sinônimo de

perigo, crise, desordem e a eles se oferece uma única resposta: a repressão policial e militar, para as camadas populares, e o desprezo condescendente pelos opositores em geral. Nela, as leis sempre foram armas para preservar privilégios e o melhor instrumento para a repressão e a opressão, jamais definindo direitos e deveres concretos e compreensíveis para todos. Para os grandes, a lei é privilégio; para as camadas populares, repressão. A lei não figura o polo público do poder e da regulação dos conflitos, nunca define direitos e deveres dos cidadãos porque, em nosso país, a tarefa da lei é a conservação de privilégios e o exercício da repressão. Por este motivo, as leis aparecem como inócuas, inúteis ou incompreensíveis, feitas para serem transgredidas e não para serem transformadas. Contraditoriamente, porém, o autoritarismo social leva à juridicização da política, isto é, à transformação de um conflito social, econômico ou político num problema legal a ser resolvido pelo poder judiciário como instância máxima ou como o *Alto* propriamente dito. É assim, por exemplo, que conflitos trabalhistas ou conflitos educacionais não são resolvidos em sua esfera própria, mas transferidos para o poder judiciário. É assim também que os conflitos nos parlamentos não conseguem ser politicamente trabalhados em seu lugar próprio, mas são transferidos para o judiciário. Dessa maneira, o Estado opera como bloqueio daquilo que é definidor da democracia: o trabalho político dos conflitos.

A desigualdade salarial entre homens e mulheres, entre brancos e negros, a exploração do trabalho infantil e dos idosos são consideradas normais. A existência dos sem-terra, dos sem-teto, dos desempregados é atribuída à ignorância, à preguiça e à incompetência dos “miseráveis”. A existência de crianças sem infância é vista como “tendência natural dos pobres à criminalidade”. Os acidentes de trabalho são imputados à incompetência e ignorância dos trabalhadores. As mulheres que trabalham (se não forem professoras, enfermeiras ou assistentes sociais) são consideradas prostitutas em potencial e as prostitutas, degeneradas,

perversas e criminosas, embora, infelizmente, indispensáveis para conservar a santidade da família.

Em suma, a sociedade brasileira é oligárquica e está polarizada entre a carência absoluta das camadas populares e o privilégio absoluto das camadas dominantes, operando contra a instituição de direitos, isto é, a particularidade das carências e dos privilégios se ergue como barreira à universalidade dos direitos.

Acrescentemos, agora, um novo problema posto pelos programas sociais do Estado ou as chamadas políticas de transferência de renda, de erradicação da pobreza e de inclusão social, que, nos últimos 10 anos, retiraram 42 milhões de pessoas da pobreza e 18 milhões da miséria absoluta. Por isso, estudos, pesquisas e análises recentes mostram que houve uma mudança profunda na composição da sociedade brasileira e fala-se no surgimento de uma nova classe média.

De um modo geral, empregando a classificação dos institutos de pesquisa de mercado e da sociologia, costuma-se organizar a sociedade numa pirâmide seccionada em classes designadas como A, B, C, D e E. Essa distribuição das classes se faz com base na renda, na propriedade de bens imóveis e móveis, na escolaridade e na ocupação ou profissão. Sabemos, entretanto, que há uma outra maneira de analisar a divisão social das classes, aquela proposta pelo marxismo. Sob esta perspectiva, o critério da divisão das classes é a forma da propriedade. A classe dominante é proprietária privada dos meios sociais de produção (capital produtivo e capital financeiro); a classe trabalhadora, excluída desses meios de produção, é proprietária da força de trabalho, vendida sob a forma de salário; a classe média se define negativamente, isto é, não é proprietária privada dos meios sociais de produção nem vende sua força de trabalho para o capital produtivo e o capital financeiro. Numa palavra, a classe média encontra-se fora do núcleo central do capitalismo: ela não é detentora do capital e dos meios sociais de produção e não é a força de trabalho que produz capital. Ela se situa no setor de serviços. Ora, a classe mé-

dia tende a ser um problema político sério porque, estando fora do núcleo econômico definidor do capitalismo, encontra-se também fora do núcleo do poder político: ela não detém o poder do Estado nem o poder social da classe trabalhadora organizada. Isso a coloca numa posição que a define por seu lugar ideológico e este tende a ser contraditório. Por sua posição no sistema social, a classe média tende a ser fragmentada, raramente encontrando um interesse comum que a unifique. Todavia, certos setores, como é o caso, por exemplo, dos estudantes, dos funcionários públicos, dos intelectuais, de lideranças religiosas tendem a se organizar e a se opor à classe dominante em nome da justiça social, colocando-se na defesa dos interesses e direitos dos excluídos, dos espoliados, dos oprimidos; numa palavra, tendem para a esquerda e, via de regra, para a extrema esquerda e o voluntarismo. No entanto, essa configuração é contrabalançada por uma outra, exatamente oposta. Fragmentada, perpassada pelo individualismo competitivo, desprovida de um referencial social e econômico sólido e claro, a classe média tende a alimentar o imaginário da ordem e da segurança porque, em decorrência de sua fragmentação e de sua instabilidade, o imaginário da classe média é povoado por um sonho e por um pesadelo: seu sonho é tornar-se parte da classe dominante; seu pesadelo é tornar-se proletária; para que o sonho se realize e o pesadelo não se concretize, é preciso ordem e segurança. Do ponto de vista simbólico, a classe média substitui a falta de poder econômico e de poder político, que a definem, seja pela guinada ao voluntarismo de esquerda, seja pela busca do prestígio e dos signos de prestígio, como, por exemplo, os diplomas e os títulos vindos das profissões liberais, e pelo consumo de serviços e objetos indicadores de prestígio, autoridade, riqueza, abundância, ascensão social. Dessa maneira, ela é uma barreira que se ergue contra a democracia e assegura a manutenção do autoritarismo social tanto por meio dos preconceitos de classe quanto por meio dos preconceitos étnicos, religiosos, sexuais e de gênero. Tudo isso torna a classe média ideologicamente conservadora e reacio-

nária e seu papel social e político é o de assegurar a hegemonia ideológica da classe dominante, fazendo com que essa ideologia, por intermédio da escola, da religião, dos meios de comunicação, se naturalize e se espalhe pelo todo da sociedade.

IV

Precisamos, ainda, lembrar os obstáculos erguidos contra a democracia, em toda parte e não somente no Brasil, pela forma contemporânea da política neoliberal, cujos traços principais poderiam ser assim resumidos:

- encolhimento do espaço público e alargamento do espaço privado, sob a ação da economia neoliberal, que impõe a ação dos grandes contra o povo (para lembrarmos Maquiavel), uma vez que se definem pela eliminação de direitos econômicos, sociais e políticos, garantidos pelo poder público, em proveito dos interesses privados da classe dominante;

- destruição da esfera da opinião pública, que deixa de ser o campo onde se exprimem opiniões divergentes sobre a vida econômica, social, cultural e política. A opinião pública, na origem, era a manifestação em público de uma reflexão de grupos e classes sociais na defesa de seus interesses, os quais determinavam decisões e ações políticas, isto é, concernentes à coletividade. Hoje, a opinião pública tornou-se a manifestação pública de gostos, preferências e sentimentos individuais, que outrora pertenciam ao campo da vida privada;

- recusa do debate público sobre projetos e programas de governo e sobre as leis, destruição produzida pelo surgimento do marketing político, isto é, a submissão da política aos procedimentos da sociedade de consumo e de espetáculo. O marketing político busca vender a imagem do político e reduzir o cidadão à figura privada do consumidor. Para obter a identificação do consumidor com o produto, o marketing produz a imagem do político enquanto pessoa privada: características corporais, preferências sexuais, culinárias, literárias, esportivas, hábitos cotidianos, vida

em família, bichos de estimação. A privatização das figuras do político e do cidadão privatiza o espaço público;

- sobredeterminação da divisão social das classes pela divisão entre dirigentes e executantes ou o que designamos com a expressão *ideologia da competência*, segundo a qual, a sociedade se divide entre os competentes, que possuem conhecimentos científicos e técnicos e por isso têm o direito de mandar e comandar, e os demais que, não tendo tais conhecimentos, são tidos como incompetentes e com a obrigação de obedecer. Sob o efeito da ideologia da competência, a política é considerada uma questão técnica que deve ficar nas mãos de especialistas competentes, cabendo aos cidadãos reconhecer a própria incompetência, confiar na competência dos técnicos e reduzir a participação política ao momento do voto nas eleições;

- a ação das empresas privadas dos meios de comunicação de massa. Sob o impacto da ideologia da competência, as ondas sonoras do rádio e as transmissões televisivas tornam-se cada vez mais o campo dos discursos dos especialistas que nos ensinam como viver, transformados em imensos consultórios sentimental, sexual, gastronômico, geriátrico, ginecológico, culinário, de cuidados com o corpo (ginástica, cosméticos, vestuário, medicamentos), de jardinagem, carpintaria, bastidores da criação artística, literária e da vida doméstica. Os *mass media* tornaram irrelevantes as categorias da verdade e da falsidade substituindo-as pelas noções de credibilidade ou plausibilidade e confiabilidade – para que algo seja aceito como real basta que apareça como crível ou plausível, ou como oferecido por alguém confiável. Os fatos cedem lugar a declarações de “personalidades autorizadas” e de “formadores de opinião”, que não transmitem informações, mas preferências e estas se convertem imediatamente em propaganda.

Esses traços são parte do desenho que constitui a ideologia pós-moderna, expressão imediata do aparecer social em sua forma contemporânea. De fato, hoje, a sociedade capitalista se caracteriza pela fragmentação de todas as esferas da vida social, partindo

da fragmentação da produção, da dispersão espacial e temporal do trabalho, do desemprego estrutural e da destruição dos referenciais que balizavam a identidade de classe e as formas da luta de classes. A sociedade aparece como uma rede móvel, instável, efêmera de organizações particulares definidas por estratégias particulares e programas particulares, competindo entre si. Aparece como “meio ambiente” perigoso, ameaçador e ameaçado, que deve ser gerido, programado, planejado e controlado por estratégias de intervenção tecnológica e jogos de poder¹.

A materialidade econômica e social da nova forma do capital é inseparável de uma transformação sem precedentes na experiência do espaço e do tempo, designada por David Harvey² como a “compressão espaço-temporal”, ou seja, o fato de que a fragmentação e a globalização da produção econômica engendram dois fenômenos contrários e simultâneos: de um lado, a fragmentação e dispersão espacial e temporal e, de outro, sob os efeitos das tecnologias eletrônicas e de informação, a compressão do espaço – tudo se passa aqui, sem distâncias, diferenças nem fronteiras – e a compressão do tempo – tudo se passa agora, sem passado e sem futuro. Na verdade, fragmentação e dispersão do espaço e do tempo condicionam sua reunificação sob um espaço indiferenciado e um tempo efêmero, ou sob um espaço que se reduz a uma superfície plana de imagens e sob um tempo que perdeu a profundidade e se reduz ao movimento de imagens velozes e fugazes.

Do ponto de vista da experiência cognitiva, Paul Virilio fala em acronia e atopia, ou na desapareição das unidades sensíveis do tempo e do espaço topológico da percepção sob os efeitos da revolução eletrônica e informática. A profundidade do tempo e seu poder diferenciador desaparecem sob o poder do instantâneo. Por seu turno, a profundidade de campo, que define o espaço topoló-

1 Veja-se Michel Freitag em *Le naufrage de l'université*. Paris: Éditions de la Découverte, 1996.

2 David Harvey *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1999.

gico, desaparece sob o poder de uma localidade sem lugar e das tecnologias de sobrevoo. Vivemos sob o signo da telepresença e da teleobservação, que impossibilitam diferenciar entre a aparência e o sentido. Nossa experiência e nosso pensamento se efetuam na perigosa fratura entre o sensível e o inteligível, a experiência do corpo como corpo próprio é desmentida pela experiência da ausência de distâncias e horizontes e somos convidados a um pensamento sedentário e ao esquecimento. Entramos no universo virtual da cibercultura. O virtual é o que não pode ser determinado por coordenadas espaciais e temporais, pois ele existe sem estar presente num espaço ou num tempo determinados – ou seja, para ele a atopia e a acronia são seu modo próprio de existência.

O ciberespaço encoraja um estilo de relacionamento quase independente dos lugares geográficos (telecomunicação, telepresença) e da coincidência dos tempos (comunicação assíncrona). (...) apenas as particularidades técnicas do ciberespaço permitem que os membros de um grupo humano (que podem ser tantos quantos se quiser) se coordenem, cooperem, alimentem e consultem uma memória comum, e isto quase em tempo real, apesar da distribuição geográfica e da diferença de horários. (...) o ciberespaço é o vetor de um universo aberto, a dilatação de um espaço universal. (Lévy, 1999, pp. 50-51)

Atópica e acrônica, nossa experiência desconhece qualquer sentido de continuidade e se esgota num presente vivido como instante fugaz. Essa situação, longe de suscitar uma interrogação sobre o presente e o porvir, leva ao abandono de qualquer laço com o possível e ao elogio da contingência e de sua incerteza essencial. O contingente não é percebido como uma indeterminação que a ação humana pode determinar, mas como o modo de ser dos homens, das coisas e dos acontecimentos. Há uma adesão à descontinuidade e à contingência bruta, pois, ao perdemos a diferenciação temporal, não só perdemos a profundidade do passado, mas também perdemos a profundidade do futuro como

possibilidade inscrita na ação humana enquanto poder para determinar o indeterminado e para ultrapassar situações dadas, compreendendo e transformando o sentido delas.

Por isso, o pós-modernismo comemora o que designa de “fim da metanarrativa”, ou seja, os fundamentos do conhecimento moderno, relegando à condição de mitos eurocêtricos totalitários os conceitos que fundaram e orientaram a modernidade: as ideias de verdade, racionalidade, universalidade, o contraponto entre necessidade e contingência, os problemas da relação entre subjetividade e objetividade, a história como dotada de sentido imanente, a distinção e o modo de relação entre natureza e cultura, etc. Em seu lugar, o pós-modernismo afirma a fragmentação como modo de ser do real fazendo das ideias de diferença (contra a identidade e a contradição), singularidade (contra a de totalidade) e nomadismo (contra a determinação necessária) o núcleo provedor de sentido da realidade; preza a superfície do aparecer social ou as imagens e sua velocidade espaço-temporal; recusa que a linguagem tenha sentido e interioridade. Sob a ação das tecnologias virtuais, faz o elogio do simulacro, cuja peculiaridade, na sociedade contemporânea, encontra-se no fato de que por trás dele não haveria alguma coisa que ele simularia ou dissimularia, mas apenas outra imagem, outro simulacro.

Do ponto de vista político, a ideologia pós-moderna identifica racionalismo, capitalismo e socialismo: a razão moderna é exercício de poder ou o ideal moderno do saber como dominação da natureza e da sociedade; o capitalismo é a realização desse ideal por meio do mercado; e o socialismo o realiza por meio da economia planejada. Trata-se, portanto, de combater o racionalismo, o capitalismo e o socialismo seja desvendando e combatendo a rede de micropoderes que normalizam ou normatizam capilarmente toda a sociedade, seja erguendo-se contra a territorialidade das identidades orgânicas que sufocam o nomadismo das singularidades, seja, enfim, combatendo os investimentos libidinais impostos pelo capitalismo e pelo socialismo, isto é, mudando o conteúdo,

a forma e a direção do desejo. A ideologia pós-moderna opera, assim, três grandes inversões: substitui a lógica da produção pela da circulação (os micropoderes e o nomadismo das singularidades) e por isso substitui a lógica do trabalho pela da informação (a realidade como narrativa e jogos de linguagem) e, como consequência, substitui a luta de classes pela satisfação-insatisfação do desejo.

Diante disso, não é surpreendente a atual fascinação das esquerdas pós-modernas pelas ideias políticas de um ideólogo como Carl Schmitt, particularmente pelo “decisionismo” ou sua concepção da soberania como poder de decisão *ex nihilo* em situações de exceção (isto é, de guerra e de crise), numa palavra, por aquilo que Espinosa combateu audaciosamente e denominou com o nome de poder teológico-político, fundado no medo e na superstição. Uma decisão soberana, afirma Schmitt, é incondicionada, ou seja, não depende de qualquer condição (econômica, social, jurídica, cultural, histórica) e não se submete a nenhuma condição. Por conseguinte, é instantânea, despojada de qualquer lastro temporal – é um início absoluto, sem vínculo com um passado e sem prolongamento num futuro. Também o gosto pós-moderno pelas singularidades nômades ou desterritorializadas e pela política como satisfação-insatisfação do desejo encontra eco em Schmitt, para quem a esfera política é autônoma, isto é, não é determinada pela economia, pela ética nem pelo direito, e se define pela oposição amigo-inimigo. Politicamente, amigo é o que compartilha nosso modo de vida, inimigo, o outro, “o estrangeiro” que ameaça nosso modo de vida e, com isso, nossa existência. A política não é senão o movimento que reúne e agrega os semelhantes – os amigos – para que entrem numa relação de força com o inimigo, isto é, o outro. Visto que não há uma determinação econômica, social ou histórica dos amigos e inimigos, esses agrupamentos são móveis, instáveis, nômades, variando conforme as circunstâncias.

Se reunirmos nomadismo, desterritorialização, satisfação imediata do desejo e a simplificação extrema do campo político

pela oposição amigo-inimigo, teremos, talvez, uma pista interessante para entender o fenômeno das redes sociais como produção pontual de eventos políticos.

Como se trata aqui da apropriação social e política de uma tecnologia – a tecnologia eletrônica –, vale a pena compará-la a uma outra. No século XVII, os radicais da revolução inglesa usaram de maneira admirável uma nova técnica de comunicação que estava diretamente ao seu alcance: a imprensa. Tratava-se de uma pequena prensa portátil, com tipos de madeira postos numa caixa e recipientes de tinta. Um revolucionário fabricava sua prensa, os tipos e pegava papel, punha esse material embaixo do braço, participava de uma reunião ou de uma discussão pública, e, a seguir, imprimia os resultados dos debates, produzindo panfletos que, em algumas horas, eram distribuídos por todo o país, mobilizando novos revolucionários. Os radicais não só deram um sentido revolucionário à nova ferramenta, mas também a um dos resultados da Reforma Protestante, qual seja, para combater a Igreja Católica e seu clero, único que lia a Bíblia e que se punha como mediador entre o fiel e Deus, os protestantes alfabetizaram a população e traduziram a Bíblia do latim para as línguas vernáculas. Assim, alfabetização e imprensa se tornaram instrumentos de ação política revolucionária.

Se levarmos em consideração o monopólio da informação pelas empresas de comunicação de massa, podemos considerar, do ponto de vista da ação política, as redes sociais como ação democratizante tanto por quebrar esse monopólio, assegurando a produção e a circulação livres da informação, como também por promover acontecimentos políticos de afirmação do direito democrático à participação. No entanto, se mantivermos a comparação com os revolucionários ingleses do XVII, será preciso assinalar duas diferenças significativas. A ação dos revolucionários ingleses era fundada num saber e numa prática autônomos, isto é, o revolucionário tinha o saber da técnica por ele empregada – fabricava a prensa e os tipos, produzia o panfleto e o distribuía –;

em contrapartida, os usuários das redes sociais são heterônomos sob dois aspectos: em primeiro lugar, não possuem o domínio tecnológico da ferramenta que empregam e, em segundo, não detêm qualquer poder sobre a ferramenta empregada, pois este poder é uma estrutura altamente concentrada, a *Internet Protocol*, com dez servidores nos Estados Unidos e dois no Japão, nos quais estão alojados todos os endereços eletrônicos mundiais, de maneira que se tais servidores decidirem se desligar, desaparece toda a internet; além disso, a gerência da internet é feita por uma empresa norte-americana em articulação com o Departamento de Comércio dos Estados Unidos, isto é, gere o cadastro da internet mundial. Assim, sob o aspecto maravilhosamente criativo e anárquico das redes sociais em ação política ocultam-se o controle e a vigilância sobre seus usuários em escala planetária, isto é, sobre toda a massa de informação do planeta.

V

Merleau-Ponty escreveu certa vez que toda gente gosta que o filósofo seja um revoltado. A revolta agrada porque é sempre bom ouvir que as coisas como estão vão muito mal. Dito e ouvido isso, a má-consciência se acalma, o silêncio se faz e toda gente, satisfeita, volta para casa e para seus afazeres. O quadro que aqui tracei poderia parecer um grito de revolta contra o mal. No entanto, quero aqui fazer minhas as palavras do filósofo quando escreve:

O mal não é criado por nós nem pelos outros, nasce do tecido que fiamos entre nós e que nos sufoca. Que nova gente, suficientemente dura, será suficientemente paciente para refazê-lo verdadeiramente? A conclusão não é a revolta, é a *virtù* sem qualquer resignação. (Merleau-Ponty, 1960, p. 47)

A *virtù* no e do pensamento nos leva ainda uma vez a Lefort, quando este, para responder à pergunta “filósofo?”, retoma a expressão cunhada por Vico, “mente heroica”, que o pensador napolitano empregara “para celebrar o risco de uma busca sem

modelos, liberta da autoridade do saber estabelecido, muito apropriada para reivindicar o desejo desmedido de pensar para além da separação das disciplinas do conhecimento, em busca da verdade” (Lefort, 1999, p. 339).

O que singulariza a filosofia é a pergunta: “o que é pensar?”. Isto, porém, não significa que a filosofia esteja circunscrita ao campo do conhecimento como relação entre sujeito e objeto – isto é, como campo das representações – nem como determinação de uma origem completamente determinada que as operações do pensamento dominariam e controlariam. A questão “o que é pensar?” é

uma questão ilocalizável e indeterminável que acompanha toda experiência do mundo – surge de relações, mais sensíveis e mais gerais, inscritas em órgãos de nosso corpo, abrindo-o aos outros e às coisas ao mesmo tempo em que se imprimem nele, ou surge de relações montadas por nós em virtude de nossa implicação numa cultura e, para além, numa história da humanidade. Nesse sentido, o que nomeamos como exigência filosófica nasceria, renasceria de toda parte, e seria regida, para o escritor-filósofo, pelo apelo da obra, na qual a questão permanece em busca de si mesma, reitera-se valendo-se de todos os lugares a que seu desejo singular a conduziu. (*Ibid.*, pp. 347-348)

A *virtù* sem resignação é o heroísmo que nos coloca, enquanto filósofos, na origem abissal da obra de pensamento como exercício da liberdade. Exercício árduo, escreve Espinosa nas derradeiras linhas da *Ética*, para lembrar ao leitor que “deve ser certamente árduo o que raramente se encontra”, pois, afinal, “tudo o que é precioso é tão difícil quanto raro”.

Com licença poética

Adélia Prado

Quando nasci um anjo esbelto,
desses que tocam trombeta, anunciou:

vai carregar bandeira.
Cargo muito pesado pra mulher,
esta espécie ainda envergonhada.
Aceito os subterfúgios que me cabem,
sem precisar mentir.
Não sou tão feia que não possa casar,
acho o Rio de Janeiro uma beleza e
ora sim, ora não, creio em parto sem dor.
Mas o que sinto escrevo. Cumpro a sina.
Inauguro linhagens, fundo reinos
– dor não é amargura.
Minha tristeza não tem pedigree,
já a minha vontade de alegria,
sua raiz vai ao meu mil avô.
Vai ser coxo na vida é maldição pra homem.
Mulher é desdobrável. Eu sou.

Por isso peço licença poética para refazer os versos de Drummond:

Mundo, mundo, vasto mundo
Assim vasto é o meu coração.

11/11/2011

Referências bibliográficas

- LEFORT, C. *Desafios da escrita política*. Trad. Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- LÉVY, P. *Cibercultura*. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signe*. Paris: PUF, 1960.